

“Encarnação e Libertação”: os ecos do Concílio Vaticano II na Amazônia brasileira

Karl Heinz Arenz*

George Alexandre Barbosa de Vasconcelos**

Resumo: O presente artigo visa analisar o chamado *Documento de Santarém*, promulgado em maio de 1972, no final de uma reunião dos bispos da Amazônia brasileira. O objetivo dos prelados foi a revisão das práticas pastorais à luz das decisões tomadas por ocasião do Concílio Vaticano II (1962-1965) e da II Conferência dos Bispos Latino-americanos em Medellín (1968). Partindo do contexto de transformações de uma envergadura até então desconhecida – sobretudo, em razão da *Operação Amazônia*, um plano de integração e exploração da região concebido pelo regime militar (no poder desde 1964) –, a pesquisa enfocará as reflexões dos bispos da Amazônia que escolheram os conceitos da encarnação e libertação para reinterpretar a atuação da Igreja Católica nesta região do Brasil marcada pela implantação de grandes projetos de cunho estratégico e socioeconômico.

Palavras-chave: Vaticano II, Documento de Santarém, Amazônia, pastoral, desenvolvimento

“Incarnation and Liberation”: the echoes of the Second Vatican Council in the Brazilian Amazon region

Abstract: This article aims to analyze the so-called Document of Santarém, promulgated in May 1972, at the end of a meeting of the bishops of the Brazilian Amazon Region. The purpose of the prelates was the revision of the pastoral work in the light of the decisions taken by the Second Vatican Council (1962-1965) and the Second Conference of Latin American Bishops in Medellín (1968). Starting up from the context of transformations on a scale hitherto unknown – mainly because of the *Operação Amazônia*, a plan of integration and exploration of the region designed by the military regime (in power since 1964) –, the research focuses on the reflections of the bishops of the Amazon Region who chose the concepts of incarnation and liberation to reinterpret the role of the Catholic Church in this region of Brazil marked by the implementation of huge projects of strategic and socio-economic nature.

Keywords: Vatican II, Document of Santarém, Amazon Region, pastoral work, development

Recebido em 06/04/2014 - Aprovado em 29/04/2014

* Karl Heinz Arenz, doutor em Teologia (Missiologia) pela Pontifícia Faculdade Nossa Senhora da Assunção em São Paulo e em História (Moderna e Contemporânea) pela Universidade Paris 4-Sorbonne, é professor de História na Faculdade de História e no Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia da Universidade Federal do Pará (UFPA) em Belém. Suas pesquisas enfocam, sobretudo, a história colonial e a religiosidade popular na região amazônica. Endereço eletrônico: <karlarenz@ufpa.br>.

** George Alexandre Barbosa de Vasconcelos, bacharel em teologia pela Faculdade Batista Equatorial (FATEBE) e pós-graduado *lato sensu* (especialista) em História Contemporânea pela Faculdade Integrada Brasil-Amazônia (FIBRA), é agente de pastoral em uma paróquia em Belém. Atualmente, é graduando em filosofia pela Faculdade Pan-Americana (FPA) e mestrando em Ciências da Religião na Universidade Estadual do Pará (UEPA) em Belém. Endereço eletrônico: <gabv8479@hotmail.com>.

Introdução

Em 2012 completaram-se exatamente cinquenta anos desde a abertura solene do Concílio Vaticano II. Sem dúvida alguma, este evento marcou profundamente a Igreja Católica em nível universal, pois os impactos das decisões fizeram-se sentir, de uma forma ou de outra, até às regiões mais longínquas e afastadas do planeta, como a bacia amazônica. Justamente, dez anos após a primeira sessão dos padres conciliares em Roma, os bispos da Amazônia brasileira se reuniram, por sua vez, em maio de 1972, na cidade de Santarém, para refletir sobre a renovação das práticas pastorais e, mais ainda, para conceber uma mudança de rumo referente ao seu posicionamento sociopolítico num país e numa região em plena transformação social e econômica.

No presente artigo propomo-nos a analisar tanto as circunstâncias envolvidas que levaram à convocação desta reunião – que, no início, parecia ser insignificante – quanto os contextos mais abrangentes nos âmbitos econômico, político e eclesial sem os quais não se pode compreender as decisões finais. A análise do documento final, um texto de apenas algumas laudas e um teor extremamente técnico e pragmático, ocupará, portanto, um lugar central neste artigo, como também a descrição do andamento da reunião, marcada por um clima de relativa concórdia entre os prelados, apesar de desacordos eventuais, no que concerne ao papel da Igreja no norte do Brasil.

Quanto à análise em si, recorreremos – fora o documento final – às atas do encontro, guardadas no arquivo da Diocese de Santarém. Assim, serão destacados não somente as decisões finais, mas também os métodos aplicados dos quais elas constituem o resultado. Contudo, antes de nos debruçarmos sobre o evento e o texto de Santarém, será de fundamental importância elucidarmos o pano de fundo histórico tanto da presença da Igreja na Amazônia, desde seus inícios, quanto da influência, direta ou indireta, das determinações do Concílio Vaticano II (1962-1965) e da II Conferência Episcopal Latino-Americana (1968).

Os contextos históricos

Como em todas as partes das Américas, assim também na Amazônia, os primórdios da evangelização estão intrinsecamente ligados à colonização. Os primeiros sacerdotes que se instalaram de maneira mais estável, eram os capuchinhos franceses na região litorânea do atual Estado do Maranhão¹. Esta possessão francesa efêmera é mais conhecida sob a designação de França Equinocial (DAHER, 2007, p. 45-73). De fato, os

¹ Neste contexto, convém realçar as crônicas dos capuchinhos Claude d'Abbeville (1663 [1614]) e Yves d'Évreux (1685 [1615]), redigidas no século XVII.

franceses conseguiram estabelecer-se, em 1612, na ilha marítima de São Luís – Upaon-Açu, em língua tupinambá –, situada frente à confluência de três rios que formam uma embocadura única, chamada Maranhão. Sob o comando de Daniel de la Touche, Senhor de La Ravardière, os franceses começaram a instigar os Tupinambás locais contra os portugueses cuja zona de influência se encontrava mais ao sul, nos atuais estados do Piauí e Ceará. As crônicas dos missionários franceses fazem alusão a um discurso fortemente anti-lusitano dirigido aos índios para justificar a implantação da cruz e do estandarte francês na ilha (ABBÉVILLE, 1963 [1614], fl. 67v-76r e 102r-106v; ÉVREUX, 1985 [1615], p. 44-56).

No mesmo ano, o rei da Espanha, Felipe II – desde 1580 também soberano de Portugal² – ordenou a conquista militar do estuário do Amazonas a partir de Pernambuco. O interesse do monarca ibérico era duplo: primeiro, garantir à Espanha um acesso mais rápido a suas possessões na região dos Andes, sobretudo à mina argentífera de Potosí, e, segundo, controlar toda a extensão da costa continental entre o rio de La Plata e o Amazonas em vista da segurança dos navios castelhanos que, carregados de prata e navegando em comboio, atravessaram cada ano o oceano Atlântico³. O capitão português Alexandre de Moura, vindo de Pernambuco, cumpriu a primeira etapa da conquista ibérica ao tomar a cidade de São Luís das mãos dos franceses em novembro de 1615. Ele força os dois últimos capuchinhos a embarcarem, junto com os colonos, para a França e envia seu rival La Ravardière como prisioneiro a Lisboa (DAHER, 2007, p. 73).

Em dezembro do mesmo ano, Moura ordena ao capitão Francisco Caldeira de Castelo Branco de avançar rumo ao norte para se apoderar da foz do Amazonas. Em janeiro de 1616, este último funda, em um promontório bem localizado, o forte *Feliz Lusitânia*, a partir do qual se desenvolveria, em seguida, a cidade de Belém. Conforme previsto pelo Tratado de Tordesilhas (1494), concluído cento e cinquenta anos antes, o delta do maior rio do mundo, é enfim ocupado, ao menos parcialmente, por Portugal. O nome dado ao fortim inicial endossou a pretensão dos portugueses de guardar esta região estratégica sob o seu domínio, servindo de aviso direcionado tanto a espanhóis como a ingleses e holandeses que, acostumados a navegarem pelo litoral e os rios, só foram definitivamente expulsos da bacia amazônica no fim da década de 1640 (ATHAR NETTO, 1958, p. 7-9).

² Felipe II da Espanha tornou-se rei de Portugal sob o nome de Felipe I. Em seguida, o reino lusitano ficou, de 1580 a 1640, ligado a seu vizinho castelhano mediante uma união pessoal das duas coroas ibéricas.

³ Os comboios espanhóis fizeram, durante os séculos XVI e XVII, a chamada *carrera de las Indias* (CHAUNU, 1995, p. 267-276).

Os portugueses, fiéis ao princípio “dilatar a fé e o império”, apelaram a outros filhos espirituais de São Francisco para evangelizar os índios sob seu controle. São os *Capuchos de Santo Antônio*, isto é, frades franciscanos da Província de Santo Antônio de Portugal, que chegam em 1617. Seu superior, o frei Cristóvão de Lisboa, se destaca, pois ele é o primeiro religioso a criticar abertamente as interferências indevidas dos militares nas aldeias catequéticas. Estas missões foram fundadas pelos frades em sítios estratégicos ao longo dos rios no intuito de tornar a evangelização mais eficaz. Na mesma época, outras ordens religiosas se estabeleceram, muitas vezes em condições precárias, na nova colônia, a saber: os carmelitas (1616), os jesuítas (1622) e, dois decênios mais tarde, os mercedários (1640) (MOREIRA NETO, 1992, p. 63-120; HOORNAERT, 1992a, p. 121-138; FRAGOSO, 1992, p. 139-209).

No que diz respeito à evangelização metódica das numerosas etnias ameríndias, convém sublinhar que foram justamente os capuchinhos franceses (expulsos em 1615) e os franciscanos portugueses (chegados em 1617) que introduziram o sistema das missões, mais conhecidas, em português, como *aldeamentos*. Este método missionário, aplicado pela primeira vez no início do século XVI, durante a colonização castelhana das ilhas caribenhas e do litoral mesoamericano, era o mais difundido em toda a época colonial (MELIÀ, 2001, p. 1354-1355). Entre todos os religiosos atuantes na Amazônia, os jesuítas conseguiram, apesar dos permanentes atritos com os colonos e as autoridades, fundar uma densa rede de missões que, muitas vezes, serviu de referência para o estabelecimento de outros núcleos habitacionais, como fortes, fortins ou vilas (ALDEN, 1996, p. 113)⁴. Além disso, os inacianos detiveram, durante várias décadas, uma tutela jurídica e pastoral sobre todas as populações indígenas. Sendo, desta forma, subtraídos de uma exploração explícita por parte dos colonos e das autoridades coloniais, os índios não estavam, no entanto, livres de um regimento de servidão. De fato, todas as disposições legais referentes aos indígenas embasaram-se no *padroado*, isto é, o sistema de patrocínio do rei português sobre todos os assuntos religiosos no seu império com o acordo do sumo pontífice (NEVES, 1994, col. 605-607), e ensinaram, antes de tudo, regulamentar as condições de trabalho dos índios fora das aldeias catequéticas. Apesar do princípio de autonomia que prevalecia no interior das mesmas, garantiu-se apenas a permanência de um terço dos homens aptos ao trabalho. Esta situação precária – na realidade, uma escravidão malmente camuflada – desencadeou vagas sucessivas de fugas, ao ponto de tornar-se um verdadeiro dilema para missionários e colonos que precisavam dos braços e conhecimentos dos índios (ARENZ & SILVA, 2012, p. 21-68).

⁴ Dauril Alden ressalta que o padre Antônio Vieira fundou, ao menos, cinquenta aldeamentos na colônia do Maranhão e Grão-Pará (ALDEN, 1996, p. 113).

A coabitação entre religiosos e indígenas nas missões resultou no surgimento de uma cultura particular. Esta, da qual as populações ribeirinhas de hoje são as herdeiras, guardou sua matriz ameríndia, acrescida por elementos ibero-barrocos. De fato, são, sobretudo, as missões gerenciadas pelas ordens religiosas (principalmente os jesuítas que detiveram, com interrupções, o monopólio sobre elas até 1693) marcaram a presença da Igreja na Amazônia durante a maior parte da época colonial. As atividades pastorais e, mais ainda, educacionais junto aos colonos foram, geralmente, confiadas aos mesmos religiosos que também catequizaram os ameríndios. Apesar das tensões constantes acerca do status jurídico dos índios – na época, a única mão de obra disponível –, os principais agentes coloniais, isto é, missionários, colonos e autoridades, concordaram em estabelecer um compromisso que, após longas negociações, foi codificado no “Regimento das Missões”, em dezembro de 1686. Com efeito, esta lei-quadro definiu o lugar de cada um dos agentes dentro da sociedade colonial em vias de consolidação. Pode-se concluir que

Apesar da aparente vantagem para a Companhia de Jesus, o *Regimento das Missões* teve um impacto sobre a sociedade colonial inteira, pois constituiu um *modus vivendi* viável que contemplou os principais interesses de todas as partes envolvidas e concernidas. Assim, os religiosos [expulsos em 1684] recuperaram a “dupla administração” e voltaram fortalecidos ao Maranhão como gerenciadores de aldeamentos doravante autônomos. Os moradores conseguiram um acesso mais amplo à mão-de-obra indígena, pois a bipartição e os prazos prolongados de serviço lhes forneceram mais trabalhadores por mais tempo. As autoridades metropolitanas puderam esperar da conciliação destes dois grupos-chave uma rápida estabilização sócio-econômica da precária e periférica colônia amazônica. Quanto aos índios aldeados – sem participação nenhuma nas negociações –, eles obtiveram uma relativa proteção em razão da interdição da entrada de “brancos” e mestiços nas missões e das disposições especiais para mulheres e grupos recém-descidos (ARENZ & SILVA, 2012, p. 66-67).

Não obstante, a relativa predominância das ordens em assuntos espirituais (evangelização e educação) e, também, temporais (controle sobre os indígenas aldeados e acompanhamento obrigatório das incursões ao sertão⁵) continuou suscitando a oposição de uma elite local cada vez mais cônica de sua importância na jovem colônia. Além disso, a implementação das estruturas eclesiais ordinárias (dioceses com clero secular), a partir dos anos 1680, desafiou a posição destacada das ordens religiosas, gerando

⁵ O termo “sertão”, largamente empregado na documentação colonial, designa, no caso da Amazônia, o território inocupado no interior, quase inteiramente coberto de floresta virgem.

conflitos acerca da competência do bispo e dos privilégios dos padres regulares (ARENZ, 2010, p. 306-308 e 398-404).

A expulsão definitiva dos jesuítas e de outros religiosos da colônia, em 1759, foi precedida, desde 1757, por um afastamento sistemático dos missionários de funções de caráter não religioso. Esta mudança abrupta se deveu às reformas promulgadas pelo Marquês de Pombal, ministro plenipotenciário do rei D. José I, que concebeu uma modernização urgente do Império português conformemente aos ideais do despotismo esclarecido. As medidas inovadoras tangeram também ao status privilegiado das ordens, sobretudo dos jesuítas, difamados por constituírem supostamente “um estado dentro do Estado” (MAXWELL, 1996, p. 51-68 e 95-139).

A expulsão dos missionários significou uma virada na história da evangelização da Amazônia, visto que, durante a segunda metade do século XVIII e os primeiros decênios do século XIX, a Igreja local só dispôs de poucos sacerdotes, tanto seculares como religiosos (membros das congregações não expulsas). Estes, geralmente mal preparados e com recursos escassos, eram pouco inclinados a pastorear as vastas paróquias do interior. As visitas pastorais às vilas e vilarejos, conhecidas como *desobrigas* – pois intentaram desquitar os fiéis de sua obrigação de confessar-se e comungar, ao menos, uma vez ao ano – diminuíram aos poucos, ao ponto de cessarem quase por completo. Por conseguinte, as populações rurais de origem ameríndia, africana ou mestiça ficaram, durante aproximadamente um século inteiro, sem um acompanhamento pastoral regular. Os poucos padres se estabeleceram normalmente nas cidades, haja vista que a maioria era oriunda das grandes famílias de origem portuguesa, predominantes nos centros urbanos. Após a adesão da província do Grão-Pará à independência do Brasil, em 1823, muitos sacerdotes destacaram-se na vida política, ao ponto de constituírem a categoria social mais representada na assembleia legislativa provincial (MOREIRA NETO, 1992, p. 210-261; ARENZ, 2000, p. 57-61).

Todavia, a independência não trouxe as modificações esperadas pelas classes subalternas para seu dia-a-dia. Estas, instigadas por pequenos comerciantes e fazendeiros dos arredores de Belém, se sublevaram a partir do início dos anos 1830. Esta revolta, extremamente complexa, é conhecida sob a designação de *Cabanagem*, pois dispunha do apoio dos “moradores das cabanas”, isto é, das populações mestiça e escrava. As hostilidades tornaram-se mais e mais sangrentas, sobretudo em razão das represálias exageradas das tropas federais. Após uma década de lutas fratricidas, o vale do Amazonas estava devastado, fazendo quase estagnar por completo as atividades pastorais em meados do século XIX (MOREIRA NETO, 1992, p. 262-295).

Não obstante, a introdução da navegação a vapor e a abertura dos portos fluviais ao comércio internacional, a partir de 1852, e, mais ainda, o *boom* da borracha, desde os anos 1870, deram à região uma nova dinâmica socioeconômica, marcada por um desenvolvimento extraordinário dos grandes centros urbanos, ou seja, Manaus e Belém, mas também, em escala menor, Santarém ou Bragança. A nova expansão econômica atraiu inúmeros migrantes, em geral, retirantes da seca na região do Nordeste, cuja fuga foi intencionalmente desviada pelas autoridades para a Amazônia. A maioria deles encontrou um novo meio de subsistência, muitas vezes em condições execráveis, nos seringais, geralmente sítios nas partes remotas das florestas ricas em *hevea brasiliensis*, a árvore que fornece o látex (FURTADO, 2007, p. 189-197; PETIT, 2003, p. 51-59).

Esta nova situação do *boom* econômico repentino e inesperado constituiu um desafio para as autoridades eclesiásticas. A fim de contribuir ao avanço do “progresso” nesta região afastada do Brasil – tida ainda como “selvagem” –, os prelados convidaram, com o apoio dos governos central e provincial, congregações religiosas estrangeiras. Dentre elas, pela primeira vez, encontravam-se também ordens femininas. A maioria dos religiosos e das religiosas era de origem seja italiana (como os capuchinhos ou salesianos) seja alemã (como os franciscanos). Na historiografia, esta nova fase da presença da Igreja é conhecida como “romanização”. Este termo faz alusão às diferentes políticas de tendência “ultramontana” (isto é, focalizada nos interesses da Santa Sé) de parte do alto clero brasileiro, sobretudo após a supressão do padroado imperial em decorrência da proclamação da República, em 1889 (SANTOS, 1992, p. 296-316)⁶.

A pastoral desta época era marcada por uma luta contra as “superstições” veiculadas pelo catolicismo popular que remontava à evangelização barroca do tempo colonial. Para afrontá-las, os bispos e padres lançaram mão de um discurso de cunho moralizante, tanto por ocasião das homilias como por meio de artigos na nova imprensa eclesiástica. Associações “pias”, radicadas no âmbito urbano e constituídas por pessoas integrantes da elite, tornaram-se as aliadas preferidas dos sacerdotes. Um personagem típico desta época é a “beata”, mulher devota, membro da camada superior, inclinada a imiscuir-se nos assuntos da paróquia e mesmo nos do padre. Em contrapartida, convém frisar que os religiosos e religiosas lançaram, com o apoio dos bispos de Belém, as bases para uma infraestrutura material considerável, construindo muitos orfanatos, escolas, pensionatos, hospitais, ambulatórios e oficinas. Apesar da forte dimensão paternalista que motivou estas ações, as congregações contribuíram, desta forma, para a promoção

⁶ O termo “romanização” tornou-se, em publicações dos anos 1980 e 1990, sinônimo de uma suposta política uniformizada dos principais bispos brasileiros. Hoje, a interpretação historiográfica frisa a heterogeneidade do movimento, sobretudo sua imbricação com as respectivas especificidades locais (AQUINO, 2011, p. 2-9).

humana das populações mais desprovidas da região (SANTOS, 1992, p. 316-320). Naquela época, as igrejas-matrizes nas cidades tornaram-se o centro da vida religiosa, em detrimento das capelas no interior. De fato, em consequência da expulsão das ordens religiosas, em 1759, as capelinhas eram lugares de referência para o culto ao santo padroeiro (ladainhas e procissões por ocasião da festa anual) que se realizava sob a direção de “foliões” e “mordomos”, isto é, leigos devotos encarregados de garantir a manutenção das tradições religiosas formadas na época colonial. Articuladores de um catolicismo fortemente lúdico e pouco doutrinário, estas pessoas simples tornaram-se, assim como os pajés (curadores tradicionais), o alvo preferencial do zelo do clero “romanizado” (GALVÃO, 1955, p. 86-135; GALVÃO, 1983, p. 3-8; MAUÉS, 1995, p. 163-312; MAUÉS, 1985, p. 54-61).

Em princípio, esta situação eclesial não mudou até meados dos anos 1960, quando muitos bispos amazônicos, ao retornarem do Concílio Vaticano II em Roma, introduziram, com certo entusiasmo, as primeiras modificações logo perceptíveis. Estas tangeram, sobretudo, à área da liturgia. A celebração da missa em língua vernácula, com o padre voltado para a assembleia, foi a expressão mais notória disso. No entanto, a remoção de muitas estátuas de santos e santas, objetos do fervor religioso popular, do interior das igrejas encontrou uma aprovação mais do que mitigada entre os fiéis. Ao mesmo tempo, chega-se ao fim de um longo processo de reconfiguração territorial – ainda conforme a política da “romanização” – das circunscrições eclesiásticas. Entre 1892, data na qual a diocese de Belém foi cindida para estabelecer aquela de Manaus, e 1963, inúmeras dioceses, prelazias e vicariatos apostólicos foram fundados. A maioria dos centros urbanos de médio e pequeno porte tornaram-se sedes episcopais ou, ao menos, de um vigário apostólico. Os prelados eram, em sua quase totalidade, estrangeiros e membros de uma das congregações missionárias implantadas na região entre 1860 e 1960 (MATA, 1992, p. 359-362). Com efeito, durante este período, a Amazônia foi tratada como uma “terra de missão”, como se os habitantes não fossem católicos batizados. Este procedimento das autoridades eclesiásticas se compreende a partir da posição da região no conjunto nacional, no qual as terras amazônicas – com as populações tradicionais habitando nelas – tiveram a reputação de isoladas, não integradas e subdesenvolvidas (BECKER, 1997, p. 7-61; LOUREIRO, 1992, p. 16-19 e 115-119).

Mais do que os decênios anteriores, os anos 1960 representam uma virada decisiva para a Amazônia no que se refere ao seu status dentro do Estado brasileiro e, também, no conjunto da Igreja nacional. Neste contexto, há três fatores a serem considerados. Primeiro, as transformações em nível internacional no início da década. A Guerra Fria quase degenerou em um confronto direto entre as duas superpotências

mundiais, os Estados Unidos e a União Soviética, por ocasião da construção do Muro de Berlim (1961) e, mais ainda, da crise dos mísseis em Cuba (1962). Não obstante, a tensão conheceu, em seguida, uma certa distensão. Esta teve um impacto não negligenciável sobre diversos movimentos anticoloniais no chamado “Terceiro Mundo”. Este novo conceito aplicou-se, de forma genérica, aos países africanos, sul-asiáticos e, também, sul-americanos para realçar os efeitos da dominação neocolonial. O Brasil foi visto como integrante desta nova categoria em sua condição de país economicamente dependente, apesar dos inumeráveis recursos naturais – concentrados, sobretudo, na Amazônia – e seu dinamismo demográfico e socioeconômico (ARENZ, 2000, p. 64-65).

Segundo, no plano nacional, os primeiros anos da ditadura militar, instaurada em março de 1964, foram marcados por uma política ofensiva de expansão econômica e um discurso progressista ao extremo. Advogando a integração ainda inacabada da nação e a proteção das fronteiras em nome da “segurança nacional”, os militares focalizaram sua atenção na Amazônia. Neste sentido, para delimitar a área geográfica destinada à implantação de diversos empreendimentos e investimentos governamentais, os militares criaram a *Amazônia Legal* enquanto espaço nitidamente definido que abrangia, na época, os Estados do Pará e do Amazonas, os Territórios Federais do Amapá, Roraima e Acre, como também extensões limítrofes dos Estados do Maranhão, Goiás e Mato Grosso. Sob o lema “Terra sem homens para homens sem terra”, os militares desencadearam – muitas vezes, sem prever as consequências – verdadeiras ondas migratórias, encaminhando multidões pobres e completamente desprevenidas do Sul e Nordeste para o Norte, região tachada de “selvagem e vazia”. O governo pretendia, desta forma, resolver dois problemas: atenuar a crescente tensão social nas regiões mais populosas com seus grandes contingentes de pessoas habitando as periferias urbanas em plena expansão; e, sufocar o descontentamento dos camponeses sem terra, vivendo nas fazendas, ou melhor, latifúndios, cujos proprietários opunham-se obstinadamente à qualquer eventualidade de uma reforma agrária. Paralelo a esta política desordenada de povoamento do Norte, os governantes militares conceberam, desde 1966, a chamada “Operação Amazônia”. Constituindo um conjunto de projetos, esta operação visava à implantação de uma malha de grandes eixos de comunicação e de transporte – como a *Transamazônica* que corta a floresta tropical em direção leste-oeste e a rodovia *Belém-Brasília* traçada em direção norte-sul – e, também, de empresas privadas e semiestatais para explorar o potencial econômico da região, sobretudo os recursos minerais e hídricos. Entre os projetos mais conhecidos e controversos, geralmente constituídos em forma de *joint venture* de diversas empresas nacionais e transnacionais, destacam-se os seguintes: *Carajás* (exploração de ferro, manganês, cobre e ouro), *Jari* (produção de celulose), *Trombetas* (extração de bauxita), *Tucuruí* e *Balbina* (usinas hidrelétricas). Minas ocupando vastas extensões territoriais e

barragens formando reservatórios gigantescos constituem os resultados destes empreendimentos de grande envergadura. A abertura de rodovias e minas deu também um novo impulso ao setor agroindustrial. Fazendas extensas foram estabelecidas para a criação de gado, estando os métodos de aquisição das terras e de recrutamento da mão de obra, muitas vezes, à margem da legalidade. A expulsão de povos indígenas ou de pequenos agricultores autóctones, como também um regime de semiescravidão no interior dos novos latifúndios, eram a regra. Esta política de caráter expansionista e monopolista não levou em conta os homens, sejam eles migrantes que vieram instalar-se ao longo das rodovias recém-abertas ou integrantes das populações tradicionais, dentre as quais os indígenas e os *caboclos*, nome dado aos mestiços que, há séculos, habitam as beiradas dos rios (BECKER, 1997, p. 22-82; PETIT, 2003, p. 73-103).

Neste contexto, Bertha Becker (1997, p. 39) aponta para a ausência das autoridades e a crescente imissão por parte da Igreja local na questão fundiária, desde o início dos anos 1970:

A Igreja Católica tem um papel fundamental na organização dos posseiros. Face à omissão do governo central quanto à violência, por ela aceita como preço necessário a ser pago pelo desenvolvimento, a Igreja torna-se talvez a única organização no país com poder e autoridade para enfrentar o poder governamental, particularmente as forças repressivas da segurança.

Mesmo metáforas como “O Brasil, o gigante adormecido que desperta” não conseguiram camuflar as graves consequências desta política ambiciosa para o ser humano e o meio ambiente. De fato, a Amazônia se transformou em uma terra sem lei, na medida em que a integração com o restante do país não se realizava como projetada. A ação do Estado brasileiro ficou, muitas vezes, limitada a empréstimos aos pequenos agricultores e coletores de borracha pelo intermédio de bancos estatais ou da agência oficial de desenvolvimento, a *Superintendência do Plano de Valorização Econômica da Amazônia* (SPVEA), implantada nos anos 1940 e, mais tarde, rebatizada *Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia* – SUDAM. Por fim, para atrair grandes empresas do setor eletrotécnico e eletrônico para o coração da Amazônia, a junta militar fundou, em 1967, a *Zona Franca* de Manaus enquanto área de livre comércio. Isto contribuiu à aceleração do êxodo, já em andamento, de grande parte da população rural dos arredores. A maioria destes recém-chegados só fez inchar as favelas da nova metrópole amazônica (PETIT, 2003, p. 64-80; ARENZ, 2000, p. 65-72; MATA, 1992, p. 356-359).

Terceiro, as transformações no interior da Igreja que resultaram no e do Concílio Vaticano II, celebrado em Roma entre 1962 e 1965, e da II Conferência Episcopal Latino-Americana, reunida em Medellín, de 24 de agosto a 6 de setembro de 1968, impactaram profundamente na mudança de rumo da pastoral na Amazônia. Longe de restringir-se unicamente às modificações litúrgicas, como o emprego da língua vernácula, a participação dos leigos e leigas na vida eclesial e sua vocação específica enquanto cristãos batizados estava no foco da renovação almejada. Neste contexto, há de realçar-se o decreto *Apostolicam Actuositatem* (AA), promulgado em 18 de novembro de 1965, inteiramente dedicado ao laicato, mas também a constituição dogmática *Lumen Gentium* (sobretudo, LG 30-38), de 21 de novembro de 1964, e, mais ainda, a constituição pastoral *Gaudium et Spes* (GS), de 8 de dezembro de 1965. *Lumen Gentium* apresenta uma visão menos hierárquica e estática da Igreja, pois, ao frisar sua composição orgânica e sua ação dinâmica, ela é definida como “povo de Deus a caminho” (§ 9). Conforme esta visão, *Gaudium et Spes* trata da condição do ser humano e da Igreja inseridos nos contextos do mundo moderno (*Compêndio do Vaticano II*, 1975, p. 39-117 [LG], 143-257 [GS] e 529-564 [AA]).

Vale assinalar que os debates e decisões dos padres conciliares retomaram, em grande parte, reflexões teológicas feitas anteriormente. Sobretudo, os pensamentos do frei dominicano Yves Congar, que participou do Concílio como perito, referentes ao papel do leigo católico no conjunto da Igreja e da sociedade repercutiram nas discussões e sessões de trabalho. De fato, os escritos do teólogo francês já contêm um esboço do modelo de comunidade eclesial de base (JOSSUA, 1967; PLETTENBERG, 2005). Este novo princípio organizador da vida eclesial inflectiu, de certa forma, nas reflexões pastorais em toda a América Latina (*Conclusões de Medellín*, 1987, p. 144 [14.II.4] e 146-149 [14.III.8-9]).

As múltiplas transformações – políticas, econômicas, sociais, culturais e religiosas – dos anos 1960 tiveram um impacto imediato na Amazônia. Adeptos de um modelo eclesiológico mais carismático-comunitário (e, por conseguinte, menos hierárquico-institucional), esboçado pelo Vaticano II e Medellín, muitos padres, religiosos e leigos puseram-se a denunciar com coragem as medidas autoritárias impostas pelo regime militar⁷. A nova conjuntura social e o novo engajamento pastoral só fizeram

⁷ Desde os anos 1970, um número considerável de sacerdotes, religiosos e leigos foi assassinado na Amazônia em razão de seu engajamento em favor dos pobres e suas denúncias das injustiças cometidas por grandes proprietários e políticos, geralmente em convivência com as autoridades. Podem ser destacados nominalmente os padres Josimo Tavares e Ezequiel Ramin, as irmãs Adelaide Molinari e Cleusa Coelho, como também o sindicalista Chico Mendes. Além disso, muitos padres estrangeiros foram expulsos da região e do país durante os anos da ditadura militar (ARENZ, 2000, p. 73-74).

favorecer a difusão do modelo eclesial das comunidades de base na região. No entanto, mais do que estas iniciativas de caráter espontâneo, repercutiu a tomada de consciência dos bispos da Amazônia que emergiu durante uma série de encontros em nível nacional e regional.

Os encontros interregionais

A mudança de rumo decisiva, que evidenciou-se durante a reunião dos bispos amazônicos em maio de 1972, não foi, portanto, algo imprevisto. De fato, desde os anos 1950, os prelados da Região Norte do Brasil se encontravam regularmente para discutir assuntos de interesse comum e, também, para trocar experiências, haja vista que o exercício do ministério episcopal nesta vasta região periférica exigia um intercâmbio e uma ajuda mútua maior do que nas regiões com uma infraestrutura e meios de comunicação mais consolidadas. Frente aos inúmeros desafios, os bispos amazônicos se reuniram desde 1952, ano que viu nascer a série dos chamados *Encontros Interregionais*. O primeiro realizou-se, por ocasião do 2º Congresso Eucarístico Nacional, entre os dias 2 e 6 de julho de 1952, em Manaus; por sinal, quatro meses antes da criação da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). Os prelados se encontraram novamente um ano e meio mais tarde em Belém, em janeiro de 1954. Desta vez, eles trataram, na presença do representante da CNBB D. Helder Câmara, de assuntos específicos referentes à realidade da região amazônica: o apostolado entre os indos “civilizados” e “não civilizados”, a expansão do protestantismo, a dependência financeira das dioceses e prelazias, o comportamento do clero (geralmente, muito apegado a privilégios tradicionais) e a falta de um centro de formação pastoral-missionária (CNBB – Norte I, Norte II e Noroeste, 2007, p. 38).

O terceiro encontro foi realizado em novembro de 1957, em Belém, contando com a presença do núncio apostólico D. Armando Lombardi e do presidente da República Juscelino Kubitschek de Oliveira (1956-1961). Durante esta reunião foi assinado um acordo que assegurava às dioceses e prelazias católicas na Amazônia três por cento de todos os recursos destinados à SPVEA. Os bispos reconheceram, com esta parceria, os esforços do presidente de promover a integração do país. Kubitschek, fundador da nova capital, Brasília, no centro do país, era então tido como político inovador no contexto de uma conjuntura econômica e sociopolítica favorável. Muito popular, este presidente soube criar, na virada dos anos 1960, uma aura de simpatia e dinamismo que explica também a prontidão dos prelados em assinar o referido acordo com o governo federal, apesar do fato de sua política ter, em médio prazo, imposto ao Brasil um “modelo de desenvolvimento inflacionista, polarizado, excludente e fortemente

dependente em relação ao capital estrangeiro” (BENNASSAR & MARIN, 2000, p. 381). O quarto encontro, realizado no fim do mês de agosto de 1964, foi marcado pela preocupação de definir e articular os laços entre os bispos do Norte e da CNBB nacional. Visto que a reunião aconteceu justamente no intervalo entre a segunda e terceira sessão do Concílio Vaticano II, as decisões tomadas só foram aplicadas em 1966, após a criação das duas seções regionais da CNBB na Amazônia, a saber, o Regional Norte I (Manaus) e o Regional Norte II (Belém). O pano de fundo imediato que explica esta modificação interna é a insistência do Concílio em fortalecer as conferências episcopais em nível nacional (CNBB – Norte I, Norte II e Noroeste, 2007, p. 41-42).

Os encontros seguintes, já realizados após a instalação da ditadura militar, foram inteiramente dominados pelo assunto do “desenvolvimento dos povos”. Tratou-se de uma resposta imediata à instigação do Vaticano II “da Igreja investigar a todo o momento os sinais dos tempos, e interpretá-los à luz do Evangelho” (*Gaudium et Spes* 4,1) e, também, à arguição da encíclica *Populorum Progressio*, promulgada por Paulo VI, em março de 1967. No mesmo ano, os bispos se reuniram em Macapá, capital do pequeno Território Federal do Amapá, distanciando-se das atividades da SUDAM (a ex-SPVEA), visto que o golpe militar de 1964 havia mudado as diretrizes deste órgão de desenvolvimento. Convém assinalar que, naquele momento, os conceitos de “desenvolvimento” e “progresso”, com seu forte teor positivista, estavam sendo submissos a uma severa crítica por parte de muitos cientistas sociais. Desta forma, entende-se a postura dos prelados que, no final de sua reunião, denunciaram a situação desordenada da região, sobretudo a falta de investimentos nos setores-chave da educação e da agricultura. Um ano depois, em 1968, um memorando dos bispos, retomando as resoluções da Conferência de Medellín, reiterou a crítica frente ao subdesenvolvimento crônico da Amazônia. Esta tomada de posição significou uma ruptura nas relações com o governo central. Esta postura dos bispos ocasionou consequências profundas, visto o peso moral da Igreja na sociedade regional e a aliança tradicional entre os chefes eclesiásticos e políticos locais e nacionais. Com esta visão mais crítica, os bispos amazônicos decidiram a criação de dois institutos de formação pastoral e missionária, nos quais o ensino e a pesquisa deveriam, obrigatoriamente, partir da realidade “dos homens da região”. Assim, em 1971, o *Centro de Estudos de Comportamento Humano* (CENESC), em Manaus, e o *Instituto de Pastoral Regional* (IPAR), em Belém, começaram suas atividades formativas e investigadoras. Ao mesmo tempo, a implantação do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), fundado em 1971, tornou evidente a situação dos povos ameríndios da região, as principais vítimas da política progressista imposta pelo governo federal (CNBB – Norte I, Norte II e Noroeste, 2007, p. 43-44).

Esta mudança radical de posição dos prelados da Amazônia, tal como ela se manifesta na virada dos anos 1970, explica-se, em grande parte, pelos impactos imediatos da Conferência de Medellín. Os bispos latino-americanos tinham realizado, em 1968, à luz do Concílio Vaticano II, uma análise crítica das transformações ocorridas no continente nas décadas precedentes. A conferência trouxe uma aproximação da Igreja com a realidade das massas empobrecidas ao aplicar o método pedagógico Ver-Julgar-Agir que havia sido popularizado, sobretudo, pelo movimento estudantil da Ação Católica desde o final dos anos 1950⁸. A opção preferencial pelos pobres e os jovens, considerada como resultado mais importante dos debates, o revela. Sem dúvida, o encontro dos bispos da Amazônia, em maio de 1972, é inconcebível sem as balizas pastorais estabelecidas por Medellín. Entre os dois eventos, realizou-se o 1º Seminário sobre a Pastoral na Amazônia no Rio de Janeiro, de 14 a 16 de julho de 1971. Pela primeira vez, uma parte do episcopado brasileiro demonstrou sua preocupação para com a Região Norte do país. As discussões partiram dos novos desafios provocados pela abertura das rodovias e a migração em massa, abordando, em seguida, a falta de uma organização eficaz da pastoral. Destacou-se, neste contexto, a ausência de meios, estruturas e pessoas preparadas. Os participantes insistiram na elaboração de um *Plano de Pastoral Integrado*. Este foi formulado por ocasião do encontro de Santarém, um ano mais tarde, em maio de 1972 (CNBB – Norte I, Norte II e Noroeste, 2007, p. 44-45).

No entanto, este plano não foi exatamente pioneiro, pois justamente um mês antes da abertura da reunião interregional, a Prelazia de Santarém publicou um primeiro esboço de um anteprojeto pastoral. Seguindo o método Ver-Julgar-Agir, este documento, assinado no dia 14 de abril de 1972 pelo bispo-prelado D. Tiago Ryan OFM, realça, entre outros assuntos, a renovação da catequese, a formação de lideranças comunitárias, os meios de comunicação modernos, o engajamento social frente à pobreza, a atuação pastoral entre os índios e ao longo das estradas recém-abertas (Ante-Projeto de Plano Pastoral, 1972). As mesmas preocupações foram retomadas pelos bispos amazônicos, reunidos em Santarém, no mês seguinte.

O encontro de Santarém

A reunião dos bispos em Santarém, oficialmente intitulada *IV Encontro de Pastoral da Amazônia*, foi aberta no dia 24 de maio de 1972 mediante a leitura de um telegrama enviado pelo papa Paulo VI. Em sua mensagem, o sumo pontífice ressalta que “Cristo

⁸ O método Ver-Julgar-Agir foi usado pela Ação Católica em vista de um engajamento crítico mais autêntico dentro das respectivas realidades envolvidas. A JUC (Juventude Universitária Católica) propagou-o mais sistematicamente para definir estratégias concretas de solidariedade cristã (PAIVA, 2010, p. 165-171).

aponta para a Amazônia”. Citando um trecho dos Atos dos Apóstolos (18,9), Paulo VI encorajou os participantes a não terem medo, nem ficarem calados. A referida mensagem foi transmitida por D. Alberto Gaudêncio Ramos, arcebispo de Belém, a diocese mais antiga da região⁹. Participaram do evento: vinte e três bispos ou padres (a maioria não brasileiros), representando as circunscrições eclesiais da Amazônia situadas nos Estados do Pará e Amazonas, como também nos Territórios Federais de Amapá, Roraima e Acre; dois bispos vindos de duas dioceses limítrofes, situadas, respectivamente, nos Estados vizinhos do Maranhão e Mato Grosso; dezessete assessores e outros convidados, dos quais muitos originários do sul do país ou do exterior (Alemanha); e, enfim, o representante do recém-criado Conselho Indigenista Missionário (CIMI), D. Tomás Balduino, e o secretário geral da CNBB, D. Ivo Lorscheiter. Este último foi nomeado coordenador dos trabalhos (Relatório do Quarto Encontro de Pastoral da Amazônia, 24/05/1972, p. 1-3)¹⁰.

A proposta fundamental do encontro foi estabelecer uma lista de problemas prioritários da região em vista de uma melhora qualitativa da situação pastoral. A partir desta lista, elaborar-se-ia um primeiro plano de atividades pastorais viável que levasse em conta as especificidades da *Amazônia Legal* e de partes das regiões vizinhas, como o Nordeste e Centro-Oeste. Para dinamizar o debate, foram formados, num primeiro momento, quatro grupos que se puseram a discutir os problemas considerados os mais urgentes. Logo foram apontadas a formação de agentes de pastoral (clérigos e leigos) e a constituição de comunidades cristãs de base. De fato, estes dois assuntos marcaram o conjunto dos debates feitos durante o encontro, ao ponto de repercutirem claramente no documento final. Não obstante, frente à quantidade de outros problemas evocados pelos quatro grupos, uma comissão foi constituída para elaborar uma síntese em forma de “prioridades pastorais” de caráter geral. Os resultados estabelecidos foram: 1) reflexão mais aprofundada sobre a realidade e formulação precisa dos conceitos-chave, como evangelização, pastoral libertadora, promoção humana e estruturas eclesiais; 2) formação de agentes de pastoral (temporários e/ou permanentes, autóctones e/ou estrangeiros), institutos de formação, método da aculturação, diversificação dos ministérios; 3) comunidades cristãs de base (rurais, urbanas, indígenas) e assuntos a elas relacionados (catequese, liturgia, família e juventude); 4) promoção humana por meio de uma educação de base (de dimensão cultural, econômica, higiênico-sanitária, jurídica e sociopolítica); 5) povos indígenas; 6) serviços complementares (assistência e consultoria

⁹ D. Alberto Gaudêncio Ramos, embora fosse o bispo metropolitano da região amazônica, não se destacou sobremaneira no decorrer do encontro. Tal fato pode ser explicado pela sua proximidade com o regime militar em Belém (COIMBRA, 2003).

¹⁰ O relatório oficial foi redigido pelo Pe. Sabino Mombelli, missionário xaveriano e secretário do encontro.

jurídica, meios de comunicação social, produção de material audiovisual) (Relatório do Quarto Encontro de Pastoral da Amazônia, 24-25/05/1972, p. 4-5).

Mesmo constatando, no fim desta primeira etapa, uma grande unanimidade em relação aos problemas e prioridades, a coordenação sugeriu, no dia 26 de maio, uma recomposição dos grupos de trabalho, no intuito de poder encaminhar um documento final com base em um consenso ainda mais amplo e ideias mais apuradas. Doravante havia cinco grupos que foram encarregados de rediscutir e sistematizar, de forma mais sucinta, as prioridades pastorais estabelecidas anteriormente, devendo adotar como critérios para seu debate os anseios do povo, como também a urgência e viabilidade de soluções. Os resultados destas novas discussões cristalizaram o seguinte esquema: 1) os dois princípios que orientarão a elaboração de um plano de pastoral serão: a encarnação na realidade e a pastoral libertadora; 2) as prioridades mais urgentes serão: a) a formação de agentes de pastoral, b) as comunidades cristãs de base, c) os povos indígenas; 3) os meios ou subsídios para tornar os objetivos supracitados possíveis serão: a) os institutos (os dois centros de formação pastoral e missionária, mas também o CIMI e outras organizações), b) os serviços de assistência e consultoria (jurídica e financeira), c) as estruturas básicas (administrativas e pastorais). O debate que seguiu à apresentação da síntese resultou na ratificação do esquema pelo plenário. Contudo, os participantes votaram ainda a inclusão de dois assuntos: as “grandes estradas e outras frentes pioneiras” enquanto prioridade, fazendo assim alusão à expansão dos grandes projetos, e os “meios de comunicação social” como subsídio (Relatório do Quarto Encontro de Pastoral da Amazônia, 26/05/1972, p. 6-7).

Num terceiro momento, objetivando a redação de um primeiro esboço do documento final, os participantes foram convidados, em uma constelação grupal novamente rearranjada – desta vez formaram-se seis grupos –, a discutir, mais uma vez, o esquema. O plenário que seguiu aos debates grupais ouviu novamente múltiplos comentários. Apesar de um amplo acordo referente aos pontos principais, a discussão geral revelou divergências ideológicas existentes. O relatório aponta que certos participantes queixaram-se do teor “demasiadamente sociológico” e “radical” de determinadas passagens (sobretudo, as que trataram da realidade) e observações críticas (como aquela sobre o clero de origem estrangeira). Diante deste impasse, foi decidido de deixar mais tempo para conversas conciliatórias informais, adiando os trabalhos de redação definitiva para o dia seguinte. O intervalo foi aproveitado para explicitar aos prelados reunidos os diversos serviços e setores da CNBB, dos quais a maioria estava só no início de suas funções. Além disso, fez-se um debate sobre vários assuntos não previstos pela agenda oficial do encontro, como a cooperação com seminários ou

faculdades de filosofia e teologia, o trabalho de missionários voluntários brasileiros e estrangeiros, o apoio de organizações de caridade e solidariedade eclesiais (*Caritas, Ajuda à Igreja que sofre*), o posicionamento frente à maçonaria e a questão de ritos litúrgicos próprios para a Amazônia. Só alguns destes assuntos encontraram ressonância e foram discutidos mais a fundo, sobretudo o dos missionários voluntários. De fato, este ponto suscitou certa polêmica, revelando o dilema da ação pastoral. Pois, de um lado, reconhecia-se a necessidade urgente de mais colaboradores laicais, mas, do outro, queria-se priorizar o engajamento de leigos locais em detrimento de pessoas vindas de fora (Relatório do Quarto Encontro de Pastoral da Amazônia, 27-28/05/1972, p. 8-9).

Finalmente, os últimos dias, 29 e 30 de maio, foram quase exclusivamente dedicados à votação, ponto por ponto, do documento final. Averiguou-se, naquele momento, um expressivo consenso quanto aos princípios, prioridades e subsídios que tinham sido revisados com base nos comentários críticos feitos anteriormente. Mesmo assim, foram sugeridas novas modificações. Estas concerniram, em primeiro lugar, as comunidades cristãs de base. Conforme o desejo de vários participantes que propuseram uma formulação “mais aberta”, isto é, menos social, assinalou-se expressamente a eucaristia como centro da vida comunitária, apesar da falta gritante de sacerdotes para celebrar com regularidade este sacramento. Quanto às modificações propostas com respeito ao ponto “povos indígenas”, elas não foram aprovadas, visto que a maioria do plenário preferiu a versão original. Já o texto concernente ao ponto acrescido posteriormente sobre “as estradas e outras frentes pioneiras” foi aceito por unanimidade sob a ovação dos participantes. Antes da votação final, os bispos trataram ainda de seu posicionamento frente ao conceito de “desenvolvimento”, tal como o governo o aplicou mediante os projetos da SUDAM. Mesmo se o discurso governamental insistisse na implicação dos indivíduos e das comunidades locais no processo de desenvolvimento, os prelados hesitaram, preferindo não apoiar a argumentação oficial. Em seu debate, eles frisaram a prioridade da dignidade humana em face de planos de caráter demasiadamente tecnológico e científico que não contemplassem as aspirações libertadoras das populações concernidas. Os bispos denunciaram, além disso, um suposto pano de fundo “agnóstico” inerente aos projetos da SUDAM. Após estas considerações suplementares, D. Alberto Gaudêncio Ramos apresentou ao plenário o texto final. Aprovado por todos, lhe foi atribuído o título oficial de *Linhas prioritárias da Pastoral da Amazônia*. O último ato consistia na assinatura do documento pelos vinte e cinco responsáveis eclesiais da região, entre os quais vinte e quatro bispos e um administrador apostólico (Relatório do Quarto Encontro de Pastoral da Amazônia, 29-30/05/1972, p. 10-13).

O título oficial do chamado Documento de Santarém revela que se trata de um texto extremamente técnico e pragmático que não procura fornecer maiores aprofundamentos de cunho espiritual ou dogmático. Esta concentração no essencial, obtido graças a um trabalho intenso que, feito mediante grupos por três vezes recompostos, evitou a polarização aberta entre dois blocos ideologicamente opostos. De fato, apesar da clara percepção de diversas tendências teológicas entre os prelados, o documento atingiu um alto grau de consentimento devido à maneira processual e dialogal de sua elaboração. Na verdade, o proceder dos prelados em Santarém foi calcado na metodologia adotada pela Conferência de Medellín quatro anos antes, que partiu dos “apelos da realidade social” (BOFF, 1998, p. 569-570).

O documento de Santarém

No seu breve prefácio ao texto oficial, D. Tiago Ryan, bispo da prelazia anfitriã de Santarém, exprime seu desejo de que este documento “seja estudado, meditado e posto em prática conforme as possibilidades e necessidades de cada lugar” (Documento de Santarém, 2000 [1972], p. IX)¹¹. Isto indica que as *Linhas prioritárias* foram concebidas para servir, antes de tudo, como orientações em face de uma realidade muito diversificada e complexa, ao invés de representar um programa padronizado, destinado a uniformizar a pastoral em toda a região amazônica.

O texto começa com uma breve evocação das transformações que afetaram a Amazônia em consequência da implantação de novas estradas e núcleos habitacionais, como também da propagação de novos meios de comunicação social. Mesmo pondo em relevo o lado positivo destes fenômenos, o documento adverte ante os desafios e limites que tais mudanças, em andamento ou a esperar, poderiam causar. Para responder de maneira adequada à conjuntura regional envolvente, os bispos referem-se expressamente à “nova consciência e a atitude da Igreja universal, a partir do Vaticano II, e em particular, da Igreja Latino-Americana, a partir de Medellín” e, também, aos encontros interregionais anteriores. Esta indicação reforça a importância do texto, pois é considerado como sendo inteiramente inserido nas reflexões recentes do magistério em nível universal, continental e regional (Documento de Santarém, 2000 [1972], p. XIII-XIV).

Conforme o rumo dos debates havidos no decorrer do encontro, a estrutura basilar do texto final revela ser extremamente simples. Toda sua lógica intrínseca parte da opção por quatro prioridades e quatro serviços pastorais que têm como diretrizes básicas

a “Encarnação na realidade e Evangelização libertadora”. Quanto à primeira diretriz, ela é apresentada como emanação direta do mistério da “Encarnação do próprio Cristo” (Documento de Santarém, 2000 [1972], p. XIV). Este evento-chave da economia da salvação, assim se deduz implicitamente, impõe-se em razão da necessidade de

um total entrosamento com a realidade concreta do homem e do lugar (centros urbanos ou rurais, novos núcleos humanos, comunidades indígenas, setores marginalizados, áreas de emergência):
– pelo conhecimento (da reflexão, da pesquisa, do estudo) e
– pela convivência com o povo, na simplicidade e amizade no dia a dia (Documento de Santarém, 2000 [1972], p. XIV).

Buscando, desta forma, superar o paternalismo e evitar o etnocentrismo que, durante muito tempo, marcaram os trabalhos pastorais, os prelados insistem na criatividade pastoral contra “todo modelo importado, pré-fabricado ou artificial de vida” (Documento de Santarém, 2000 [1972], p. XIV). A centralidade da encarnação no Documento de Santarém provém da perspectiva incisiva do Concílio Vaticano II de perscrutar os “sinais do tempo” e estabelecer um diálogo com o mundo moderno (GS 3-4)¹². Não se trata, certamente, de um mero acaso que o mesmo contexto eclesial concebeu, justamente no ano do encontro pastoral em Santarém, o conceito da inculturação que substituiria aquele da acomodação (MÜLLER & SUNDERMEIER, 1987, p. 176-180).

Parecido ao princípio da encarnação, também a diretriz de evangelização libertadora está embasada em um mistério-chave da economia da salvação, mais exatamente, na Páscoa enquanto expressão e celebração da libertação plena. O documento compreende esta libertação, como a Conferência de Medellín também¹³, enquanto rejeição de todo tipo de dicotomia na vida do indivíduo e da sociedade mediante um processo de crescente tomada de consciência e de prontidão à denúncia de tudo aquilo que poderia atentar contra a dignidade humana. Fica evidente que o texto segue um paradigma de caráter indutivo e holístico, pois a pessoa humana é vista como

¹¹ O Documento de Santarém circulou, durante anos, em forma de cópias mimeografadas. Usamos aqui a versão publicada em uma obra sobre o encontro dos bispos da Amazônia, realizado em 1997 na cidade de Manaus, para comemorar os 25 anos do Documento de Santarém.

¹² Mons. Emílio Guano, presidente da comissão que elaborou o texto de GS, caracterizou o diálogo com o mundo moderno de então com as seguintes palavras: “É a Igreja que dirige seu olhar para a civilização atual, para as necessidades e aspirações dos homens de hoje, para as transformações e orientações novas que caracterizam a sociedade hodierna.” (*Apud* HUMMES, 2005, p. 627)

¹³ Neste contexto vale apontar que o Vaticano II, em nenhum de seus documentos, menciona o termo de forma explícita.

um ser não fragmentado e não fragmentável, sempre apto a um discernimento crítico de si e de sua realidade envolvente. Neste sentido, a evangelização libertadora não se mede somente pela sua fidelidade à mensagem de Jesus, mas também pela atenção aos “sinais do lugar e do tempo, das culturas e dos grupos, da natureza e do homem”. Implicitamente, também a catequese e a liturgia – desde os primórdios da Igreja, atividades constitutivas das comunidades católicas – são vistas como meios para promover a libertação integral, no sentido de englobar necessariamente, além do enfoque espiritual-pastoral, a condição corporal-social do ser humano (Documento de Santarém, 2000 [1972], p. XV).

Partindo, portanto, de um fundamento menos moralista e estático – pois, mais humanista e dinâmico –, o texto expõe em seguida, uma após outra, as quatro prioridades evocadas acima: formação de agentes de pastoral, comunidades cristãs de base, povos indígenas, estradas e frentes pioneiras. Todas as prioridades são apresentadas a partir de seus respectivos objetivos, seguidos por uma sucinta justificativa teórica e/ou por propostas práticas. A primeira prioridade, a formação de agentes de pastoral, visa à diversidade dos ministérios eclesiais mediante um compromisso “total ou parcial” tanto de sacerdotes como de religiosos(as) e leigos(as). A referência teológica do trabalho pastoral é, conforme o texto, o sacramento do batismo que incita à missão dentro da comunidade e, também, à liderança. Apesar da clara preferência por pessoas de origem autóctone, a presença de leigos(as) voluntários(as) qualificados(as), originários(as) de outras regiões ou países, é expressamente reconhecida. De todos exige-se uma disponibilidade ou inteira ou parcial para o serviço, além de uma preparação adequada, tanto teórica quanto prática. O texto recomenda cursos livres ou acadêmicos, desde que ofereçam matérias que garantem uma formação integral, compondo-se, além de teologia sistemática, estudos bíblicos, catequese e liturgia, de antropologia, sociologia, psicologia e pedagogia. O perfil do agente de pastoral não é, portanto, o de um intelectual, mas, antes de tudo, de um batizado motivado por uma profunda espiritualidade evangélica que busca conhecer mais a fundo sua própria realidade à luz da reflexão teológica e, também, das ciências humanas (Documento de Santarém, 2000 [1972], p. XVI-XVIII).

Diretamente ligada à prioridade referente aos agentes de pastoral é a segunda que trata das comunidades cristãs de base, haja vista que elas constituem o espaço de ação indispensável para todos aqueles(as) que trabalham na pastoral. O texto não faz nenhuma referência bíblica para embasar este novo tipo de vida comunitária eclesial. No entanto, cita-se expressamente o Documento de Medellín que considera a comunidade cristã de base como “o primeiro e fundamental núcleo eclesial”, “célula inicial da estrutura eclesial e foco de evangelização” e, entrando na esfera social, como “fator primordial da

promoção humana e do desenvolvimento” (*Conclusões de Medellín*, 1987, p. 155 [15.III.A-1]). Segundo esta lógica, a paróquia constitui doravante “um conjunto pastoral vivificador e unificador das comunidades de base” (15.III.A-2). Com base nesta afirmação, o documento sugere que a estrutura paroquial seja descentralizada em termos de pastoral e torne-se mais flexível em vista das “diversidades humanas” (*Conclusões de Medellín*, 1987, p. 155-156 [15.III.A-2]).

Ante a convivência mais intensa dos fiéis nas comunidades de base, o texto de Santarém propõe, para os centros urbanos, a criação de um ambiente que favoreça uma participação mais consciente e contínua dos indivíduos ao invés de constituir um mero “aglomerado de fiéis sem possibilidade de engajamento”. Já para a zona rural, o documento aponta para a transformação das capelas, construídas para as tradicionais desobrigas sacramentais, em centros comunitários para que, fora as celebrações litúrgicas e atividades catequéticas, sirvam também para o “desenvolvimento integral” dos habitantes da localidade. Além disso, os bispos insistem em: a) organizar reuniões em nível diocesano, visando ao intercâmbio regular das experiências das comunidades de base e à formulação de um conceito mais nítido acerca delas mesmas; b) estabelecer um programa diversificado de formação destinada às lideranças e aos animadores comunitários; c) elaborar projetos de ações coordenadas em nível da diocese, prelazia e Regional. O documento enseja que todas estas atividades não sejam colocadas em prática de forma isolada e unilateral, mas que outras entidades sociais sejam implicadas (Documento de Santarém, 2000 [1972], p. XIX-XXI).

Ao tratar da pastoral indígena – a terceira prioridade –, o texto de Santarém esclarece, logo no início, que

A Igreja na Amazônia, sem favor algum, tornou-se historicamente a maior responsável pelo índio.

Esta posição é simples consequência de sua presença multissecular entre os silvícolas. É fruto, sobretudo, de sua clara consciência de estar cumprindo [a] missão que lhe vem de Cristo e que a impele em busca, preferentemente, dos agrupamentos mais frágeis, mais reduzidos e mais suscetíveis de esmagamento nos seus valores e no seu destino (Documento de Santarém, 2000 [1972], p. XXI).

Frente às grandes necessidades dos índios, por causa do avanço das frentes pioneiras e das missões protestantes, e à “complexidade da atual conjuntura” marcada pela política ambígua da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), o órgão governamental para assuntos indigenistas, o documento frisa a urgência de engajar-se de forma mais

eficaz em favor dos povos ameríndios. Para isso, os bispos contam, antes de tudo, com o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), fundado no ano precedente ao encontro de Santarém. Conforme os objetivos desta organização, eles insistem em uma formação adequada e permanente para todos(as) aqueles(as) que se prontificarem a trabalhar e viver entre os índios. Além disso, os prelados visam contribuir na elaboração de um projeto de lei, o futuro *Estatuto de Índio*, no sentido de “estimular pistas positivas em relação ao silvícola” (Documento de Santarém, 2000 [1972], p. XXI-XXIII).

Apesar da opção bastante clara em favor dos índios, o texto não revela, no entanto, uma tomada de consciência radical. De fato, o documento não se refere a tendências e conceitos antropológicos novos e, tampouco, aplica uma linguagem livre de termos ambíguos, como *silvícolas* (habitantes da floresta) para denominar os indígenas. Convém apontar que, naquele momento, muitas congregações atuando em meio aos povos ameríndios trabalharam ainda conforme o conceito do paternalismo, além de uma colaboração relativamente estreita com as autoridades governamentais que visaram “civilizar” e “integrar” os primeiros habitantes. Este fato explica também, ao menos parcialmente, porque o documento atribui ações e decisões concretas, antes de tudo, à iniciativa do CIMI enquanto nova entidade especializada de intermediação entre os povos nativos, a Igreja e a sociedade envolvente¹⁴.

A questão indígena está intrinsecamente ligada aos desafios das chamadas frentes pioneiras. Estas constituem a quarta e última das prioridades. Em razão dos múltiplos impactos dos diferentes projetos de desenvolvimento, implantados pelo governo federal, ela ocupa mais espaço que as outras. A abertura de estradas em meio à floresta tropical e de hidrovias criou, conforme o texto, “novos problemas de pastoral”, exigindo uma atenção mais aguçada de todos os agentes. De fato, as vias terrestres e fluviais serviram de infraestrutura básica para a implantação de outros projetos econômicos, além de desencadear uma vaga de “colonização”, isto é, um povoamento, ao mesmo tempo ordenado – como a fundação de agrovilas – e desordenado, gerando diversos conflitos de terra. A chegada de pessoas providas de todos os cantos do país e não habituadas à realidade geográfica, climática, social e cultural da região é vista, pelo documento, como sendo o desafio de maior urgência. Os prelados insistem na presença permanente da Igreja nos novos núcleos habitacionais (planificados ou não) ao longo das estradas e nos novos lugares de trabalho (minas, garimpos, fazendas, serrarias, usinas de açúcar e celulose, hidrelétricas), fundados na vastidão do espaço amazônico (Documento de Santarém, 2000 [1972], p. XXIII-XXIV).

¹⁴ O movimento indigenista que levou à fundação do CIMI surgiu, sobretudo, no final dos anos 1960 (Conselho Indigenista Missionário – CIMI/CNBB, 2001, p. 118-124 e 246-249).

Para realizar este propósito, o documento recomenda justamente a criação de comunidades de base, a formação sistemática e integral das lideranças comunitárias e o envio de agentes de pastoral devidamente preparados. Estes últimos estão sendo incentivados a agirem a partir de lugares estratégicos e com programas bem estabelecidos, formando equipes itinerantes perante a grande dispersão da nova população. Além do mais, recomenda-se o recurso aos meios de comunicação social, sobretudo à radiodifusão e à produção de impressos de cunho popular. Além disso, o texto reporta-se à iniciativa dos novos habitantes das estradas e das minas que tendem a fundar espontaneamente comunidades (Documento de Santarém, 2000 [1972], p. XXIV-XXVI). Os bispos especificam:

Dada a religiosidade natural de nosso povo, quando se formam os primeiros agrupamentos, surgem logo os convites para a visita dos sacerdotes à construção de capelas e escolas. Descobrem-se entre os colonos alguns de boa formação religiosa e capacidade de liderança, que estão sendo incentivados a cooperarem na formação de Comunidades de Base. Alguns sacerdotes visitam periodicamente os operários das companhias e os imigrantes para que a nucleação se processe de acordo com a solidariedade cristã (Documento de Santarém, 2000 [1972], p. XXV).

Ao evocarem esta situação, os bispos lançam implicitamente um apelo às dioceses e prelazias para que coordenem, com urgência, as múltiplas atividades pastorais e sociais já em andamento nestas novas “frentes pioneiras”.

O documento termina, tratando de quatro itens denominados serviços. São eles: a) a coordenação de atividades em nível regional, inter-regional e nacional; b) os institutos de formação pastoral; c) a assistência administrativa e jurídica, d) os meios de comunicação social. O primeiro serviço diz respeito ao conjunto de estruturas e organismos mantidos e gerenciados pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e suas seções regionais, no caso da Amazônia os Regionais Norte I, Norte II e Noroeste. O documento propõe, neste sentido, um maior apoio solidário dos Regionais do Sudeste e Sul do Brasil em favor do Norte, além de uma interação mais intensa nas áreas da pastoral indígena e da comunicação social. O objetivo deste serviço é, entre outros, superar, também no interior da Igreja brasileira, a impressão de isolamento e de “incivilidade”, estereótipos ainda atribuídos com frequência à região amazônica (Documento de Santarém, 2000 [1972], p. XXVI-XXVII) .

O segundo serviço direciona-se inteiramente ao homem amazônida e sua realidade. O documento admite a falta de conhecimentos e reflexões sociológicas de muitos agentes de pastoral. Neste sentido, são mencionados os dois institutos teológico-pastorais em Belém (IPAR) e Manaus (CENESC) que, mesmo autônomos um em relação ao outro, são destinados à formação inicial e permanente destas pessoas. Tendo cautela de não atribuir aos dois centros formativos um caráter demasiado acadêmico, os bispos realçam a importância de pesquisas em vista do aprofundamento de novos conceitos e métodos de evangelização, como também a troca de experiências com outros institutos teológicos (Documento de Santarém, 2000 [1972], p. XXVII-XXVIII).

O terceiro serviço é de caráter interno, pois visa à unificação de práticas que derivam das obrigações jurídicas, fiscais e tributárias das dioceses e prelazias, por exemplo, contratos com órgãos governamentais ou entidades humanitárias, salários pagos às pessoas legalmente empregadas, litígios judiciais e, sobretudo, uma contabilidade transparente. Neste contexto, os bispos advertem que o envio de somas consideráveis por parte de organizações de ajuda estrangeiras às dioceses, prelazias ou congregações religiosas requer ainda mais solidariedade mútua e acordos em comum. O quarto e último serviço, tratando dos meios de comunicação social, propõe, antes de tudo, uma presença mais destacada da Igreja – no que diz respeito à capacitação profissional e à qualidade do conteúdo – nas mídias, mesmo naquelas que não são de sua posse. As mídias em questão são, sobretudo, a rádio e a televisão que, por sinal, estavam se popularizando largamente a partir do início dos anos 1970¹⁵. O documento insiste em formas de comunicação que “possam fornecer informações seguras ... que traduzam o verdadeiro pensamento da Igreja”, mas que difundam também, mediante publicações populares, “estudos etnográficos ou antropológicos, linguísticos ou folclóricos” sobre o homem amazônico. Percebe-se uma preocupação acentuada relativa à zona rural, mais marginalizada no que diz respeito ao fluxo de informações e, por conseguinte, mais sujeita a todo tipo de manipulação (Documento de Santarém, 2000 [1972], p. XXVIII-XXIX).

Na sua parte conclusiva, o Documento de Santarém faz alusão à iminente celebração dos 150 anos da independência do Brasil, comemorada em setembro de 1972. Neste contexto, os bispos amazônicos aproveitam seu encontro para apontar para a “obrigação cristã e patriótica de continuar a consolidar a independência do país, sob todos os aspectos” (Documento de Santarém, 2000 [1972], p. XXX). Este desejo implícito de não deixar que as celebrações sejam instrumentalizadas, unilateralmente, pelo

¹⁵ A referida difusão constitui um fenômeno ambíguo, pois, de um lado, o regime militar apoiou-se nas novas iniciativas nas mídias para popularizar seu ideário e, do outro lado, censurou programas e perseguiu jornalistas dissidentes (LEAL FILHO, 2004, p. 42-47).

regime militar, indica que os prelados não visaram simplesmente a uma reviravolta na orientação pastoral de uma Igreja local até então pouco presente em meio às populações mais sofridas – indígenas, ribeirinhos, migrantes –, mas também a um posicionamento claro contra um governo que se mostrou cada vez mais autoritário e intransigente, sobretudo no início dos anos 1970.

Neste sentido, convém realçar que a conclusão do documento emprega três vezes o termo “povo” com conotações diferentes. Primeiramente, ele é mencionado no contexto de um convite geral lançado pelos bispos de, “em qualquer recanto da Amazônia”, acompanhar e apoiar uma comemoração não oficial prevista para o dia 3 de setembro de 1972, em São Paulo, por “um Brasil cada vez mais independente, cada vez mais livre, cada vez mais cristão”. Este apelo reflete a dimensão política do documento para além dos limites da região amazônica, pois cobra mais respeito aos direitos fundamentais do “nosso povo”. Em seguida, os bispos falam do “povo da Amazônia”, alvitando, assim, a importância de uma identidade regional mais nítida, indispensável para um engajamento que vise organizar, educar e integrar os diferentes grupos humanos da região, respeitando as particularidades próprias de cada um. Finalmente, o documento menciona o conceito teológico de “povo de Deus”, enquanto o conjunto de cristãos engajados que constituem comunidades de base, inclusive na Amazônia (Documento de Santarém, 2000 [1972], p. XXX).

Considerações finais

O encontro pastoral em Santarém representa, sem dúvida alguma, uma mudança significativa na vida de uma Igreja local que estava até então impregnada de um paternalismo expressivo e pouco inserida na complexidade da realidade social, política, étnica e cultural, como também na própria vastidão do espaço geográfico. O documento final, resultado de um longo e lento processo de tomada de consciência por parte dos bispos da região, dá testemunho do esforço de dotar a Igreja amazônica de uma nova dinâmica para, de um lado, responder aos novos conceitos eclesiológicos, querigmáticos, litúrgicos e catequéticos e, de outro lado, posicionar-se diante da introdução autoritária de grandes projetos desenvolvimentistas por parte de governo central.

A acolhida favorável do documento nas dioceses e prelazias da região foi acompanhada pela pronta execução de várias de suas propostas¹⁶. No entanto, convém

¹⁶ O padre Savino Mombelli, na época, secretário do Encontro de Santarém, apontou, em entrevista cedida a George Alexandre Barbosa de Vasconcelos, em 07 de outubro de 2013, que a acolhida do documento final nas dioceses e prelazias não foi unânime, tendo sido a repercussão maior nas circunscrições eclesiais do oeste do

frisar que a maioria delas tem sido concebida e preparada, conforme elucidado acima, já antes do encontro dos bispos. Isso vale, sobretudo, para: as atividades dos dois institutos de formação pastoral; a presença do CIMI entre os povos indígenas; os programas de formação destinados às lideranças comunitárias em nível diocesano/prelaticio (como a *Semana Catequética* anual ou o curso plurianual *Boa Nova*, desde os anos 1960); as comunidades de base como lugar preferencial da vida cristã e plataforma para reivindicações humanitárias (seja nas periferias urbanas, seja às margens dos rios ou estradas); e, finalmente, o engajamento de missionários leigos. O documento retomou estas atividades, já em andamento, dando-lhes um reconhecimento oficial e coordenando-as de maneira mais eficiente (MATA, 1992, p. 363-364).

O texto de Santarém, além de servir de base para a elaboração de muitos planos de pastoral em nível diocesano, foi, por sua vez, reinterpretado por diversos encontros regionais posteriores: assim, em 1997, em Manaus, por ocasião de seus vinte e cinco anos (CNBB – Regionais Norte I e II, 1997); como também, dez anos mais tarde, em 2007, quando os prelados da região se reuniram para aplicar as decisões da V Conferência do Episcopado Latino-americano de Aparecida e fazer memória dos trinta e cinco anos do documento (CNBB – Regionais Norte I, Norte II e Noroeste, 2007); e, finalmente, em 2012, por ocasião do quadragésimo aniversário, celebrado em Santarém (CNBB, 2012). Estes eventos interregionais usaram o documento de 1972 de forma destacada e explícita em razão de sua atualidade considerada ainda válida.

Contudo, um assunto praticamente ausente em Santarém – e abordado de maneira tímida pelos encontros posteriores – concerne ao caráter sincrético da religiosidade popular dos *caboclos*, como são denominados os ribeirinhos que descendem, em grande parte, dos índios cristianizados nos séculos XVII e XVIII e que constituem a maioria da população no norte do Brasil. Ainda hoje, os ribeirinhos praticam uma fé marcada por uma cosmovisão de matriz xamânica à qual se juntaram, num complexo processo histórico de mediação cultural (MONTERO, 2006, p. 10-29), elementos do catolicismo ibero-barroco.

Esta forma de crer, que remonta ao início da evangelização, é a expressão mais visível e vivaz do catolicismo regional, apesar de ter sido difamado durante a segunda metade do século XIX e a primeira do século XX. Muitas vezes, as comunidades de base, sobretudo aquelas criadas dentro de um ambiente urbano, custaram aceitar as formas lúdicas e devocionais desta religiosidade tradicional (GALVÃO, 1955, p. 28-63; ARENZ,

Pará, sobretudo na prelazia-sede de Santarém. Uma pesquisa acadêmica recente acerca da recepção do Documento de Santarém na prelazia/diocese homônima corrobora esta afirmação (RIBEIRO, 2011).

2003, p. 146-153). No seu balanço da evangelização do Norte do Brasil, o historiador da Igreja Eduardo Hoornaert fala expressamente de um “cristianismo amazônico” com características e dinâmicas próprias, fora do alcance das lideranças eclesiais. Ele lamenta, assim, o abismo que se abriu entre as comunidades de base e as crenças tradicionais (HOORNAERT, 1992b, p. 393-411). A este desafio, acrescenta-se, na atualidade, os impactos engendrados pela presença de novos movimentos eclesiais (sobretudo, a Renovação Carismática) que, com uma espiritualidade de tendência mais intimista e doutrinária, atraem muitas pessoas, sobretudo aquelas em busca de referenciais estáveis dentro de um contexto de rápidas mudanças.

Seja como for, o documento de Santarém, enquanto esforço da Igreja local de responder aos “sinais dos tempos”, marcou de maneira impactante a vivência cristã e, também, o desenvolvimento social e cultural de toda a Amazônia. Apesar das múltiplas transformações, ocorridas desde maio de 1972, pode se evidenciar como resultado mais notável – sem dúvida alguma – o peso das lideranças comunitárias nas conjunturas eclesial e sociopolítica da região. De fato, muitos dentre eles deram continuidade a seu primeiro engajamento enquanto catequista ou animador pastoral ao assumirem cargos à frente de organizações sindicais, associações populares e, também, partidos políticos. Outro aspecto fundamental, merecedor de destaque, é a contribuição dos inúmeros encontros de formação catequética e das frequentes reivindicações sociopolíticas na construção de uma identidade mais definida daquilo que significa ser *amazônida* dentro da grande diversidade que caracteriza a Região Norte do Brasil.

FONTES E BIBLIOGRAFIA:

Fontes e documentos

ABBÉVILLE, Claude de. *Histoire de la mission des Pères capucins en l'isle de Maragnan et terres circonvoisines*. Prefácio de Alfred Métraux e Jacques Lafaye. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1963 [1614].

Ante-Projeto de um Plano Pastoral da Igreja de Santarém. Santarém, 13/04/1972. *Arquivo diocesano de Santarém*, pasta 7, documento nº 77/72, 2 p.

CNBB (Regionais Norte I e II). *A Igreja se faz carne e arma sua tenda na Amazônia*. Manaus, 1997. Disponível em: <<http://www.iparn2.com/ipar/index.php/formacao/153-documento-de-manaus-15-anos>>. Acesso em: 05/03/2013.

CNBB (Regionais Norte I, Norte II e Noroeste). *Discípulos e Missionários na Amazônia: documento do IX Encontro dos Bispos da Amazônia* (Manaus, 11-13/09/2007). Manaus: CNBB-Norte II, 2007.

- CNBB. *Igreja na Amazônia: memória e compromisso*. Conclusões do Encontro de Santarém 2012. Brasília, Edições CNBB, 2012, 48 p.
- Documento de Santarém (1972) – Linhas prioritárias da Pastoral da Amazônia. In: OLIVEIRA, José Ademir de & GUIDOTTI, Humberto. *A Igreja arma sua tenda na Amazônia: 25 anos do encontro pastoral de Santarém*. Manaus, Editora da Universidade do Amazonas, 2000.
- ÉVREUX, Yves de. *Voyage dans le Nord du Brésil fait durant les années 1613 et 1614*. Prefácio e notas de Hélène Clastres. Paris: Payot, 1985 [1615].
- Relatório do Quarto Encontro de Pastoral da Amazônia. Santarém, 24-30/05/1972. *Arquivo diocesano de Santarém*, pasta 7, documento nº 78/72, 13 p.
- Segunda Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano. *Conclusões de Medellín*. 6ª ed. São Paulo: Paulinas, 1987. Col. Sal da Terra.
- VIER, Frederico (coord.). *Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos, declarações*. 9ª ed. Petrópolis: Vozes, 1975.

Referências bibliográficas

- ALDEN, Dauril. *The Making of an Enterprise: the Society of Jesus in Portugal, its Empire, and beyond, 1540-1750*. Stanford: Stanford University Press, 1996.
- AQUINO, Maurício de. Romanização, historiografia e tensões sociais: o catolicismo em Botucatu-SP (1909-1923). *Fênix – Revista de História e Estudos Culturais*, v. 8, n. 2, maio/agosto 2011, Uberlândia, p. 1-15. Disponível em: <http://www.revistafenix.pro.br/PDF26/Artigo_5_Mauricio_de_Aquino.pdf>. Acesso em: 15/03/2013.
- ARENZ, Karl Heinz & SILVA, Diogo Costa. “Levar a luz de nossa Santa Fé aos sertões de muita gentildade”: fundação e consolidação da missão jesuíta na Amazônia Portuguesa (século XVII). Belém: Açaí, 2012.
- ARENZ, Karl Heinz. *De l’Alzette à l’Amazonie: Jean-Philippe Bettendorff et les jésuites en Amazonie portugaise (1661-1693)*. Sarrebruck: Éditions Universitaires Européennes, 2010.
- ARENZ, Karl Heinz. *Filhos e filhas do beiradão: a formação sócio-histórica dos ribeirinhos da Amazônia*. Santarém: Faculdades Integradas do Tapajós/Editora Tiagão, 2000.
- ARENZ, Karl Heinz. *São e salvo: a pajelança da população ribeirinha do Baixo Amazonas como desafio para a evangelização*. Quito, Éd. Abya-Yala, 2003.

- ATHAR NETTO, Aben. *Invasões estrangeiras antes e depois da fundação do Pará*. Rio de Janeiro: s/editora, 1958.
- BECKER, Bertha Koiffmann. *Amazônia*. 5ª ed. São Paulo: Ática, 1997. Coll. Série Princípios, 192.
- BENNASSAR, Bartolomé & MARIN, Richard. *Histoire du Brésil: 1500-2000*. Paris: Fayard, 2000.
- BOFF, Clodovis. A originalidade histórica de Medellín. *Convergência*, v. 317, 1998, p. 568-575.
- CHAUNU, Pierre. *Conquête et exploitation des nouveaux mondes: XVI^e siècle*. 5ª ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.
- COIMBRA, Oswaldo. *Dom Alberto Ramos mandou prender seus padres: a denúncia de Frei Betto contra o arcebispo do Pará, em 1964*. Belém: Paka-Tatu, 2003.
- Conselho Indigenista Missionário – CIMI/CNBB (ed.). *Outros 500: construindo uma nova história*. São Paulo: Salesiana, 2001.
- DAHER, Andrea. *O Brasil francês: as singularidades da França equinocial, 1612-1615*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- FRAGOSO, Hugo. A era missionária (1686-1759). In: HOORNAERT, Eduardo (org.). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes/Comissão de Estudos da História da Igreja na América Latina (CEHILA), 1992, p. 139-209.
- FURTADO, Celso. *A formação econômica do Brasil*. 34ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 189-197.
- GALVÃO, Eduardo. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955. Coll. Brasileira, 284.
- GALVÃO, Eduardo. Vida religiosa do caboclo da Amazônia. *Religião e sociedade*, n. 10, 1983, p. 3-8.
- HOORNAERT, Eduardo. O breve período profético das Missões na Amazônia brasileira (1607-1661). In: Idem (org.). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes/Comissão de Estudos da História da Igreja na América Latina (CEHILA), 1992, p. 121-138.
- HOORNAERT, Eduardo. O cristianismo amazônico. In: Idem (org.). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes/Comissão de Estudos da História da Igreja na América Latina (CEHILA), 1992, p. 393-411.

- HUMMES, Cláudio. Contribuições da *Gaudium et Spes* para a compreensão pastoral do homem de hoje. *Teocomunicação – Revista da Teologia da PUCRS*, v. 35, n. 150, dezembro 2005, Porto Alegre, p. 625-637.
- JOSSUA, Jean-Pierre. *Le Père Congar: la théologie au service du peuple de Dieu*. Paris: Cerf, 1967.
- LEAL FILHO, Laurindo. Quarenta anos depois, a TV brasileira ainda guarda as marcas da ditadura. *Revista USP*, n. 61, março/maio 2004, São Paulo, p. 40-47.
- LOUREIRO, Violeta Refkalefsky. *Amazônia: estado-homen-natureza*. Belém: Cejup, 1992. Coll. Amazoniana, 1.
- MATA, Possidônio de. A Igreja Católica na Amazônia da atualidade. In: HOORNAERT, Eduardo (org.). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes/Comissão de Estudos da História da Igreja na América Latina (CEHILA), 1992, p. 359-362.
- MAUÉS, Raymundo Herald. Catolicismo e pajelança entre pescadores da zona do Salgado. *Comunicações do ISER*, n. 14, 1985, p. 54-61.
- MAUÉS, Raymundo Herald. *Padres, Pajés, Santos e Festas: catolicismo popular e controle eclesialístico – um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia*. Belém: Cejup, 1995.
- MAXWELL, Kenneth. *Marquês de Pombal: paradoxo do Iluminismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- MELIA, Bartomeu. Reduktionen. In: STEIMER, Bruno (ed.). *Lexikon der Kirchengeschichte*. T. 2. Friburgo/Basileia/Viena: Herder, 2001, p. 1354-1357.
- MONTERO, Paula. Missionários, índios e mediação cultural. In: Eadem (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006, p. 9-29.
- MOREIRA NETO, Carlos Araújo. Igreja e Cabanagem (1832-1849). In: Idem (org.). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes/Comissão de Estudos da História da Igreja na América Latina (CEHILA), 1992, p. 262-295.
- MOREIRA NETO, Carlos Araújo. Os principais grupos missionários que atuaram na Amazônia brasileira entre 1607 e 1759. In: HOORNAERT, Eduardo (org.). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes/Comissão de Estudos da História da Igreja na América Latina (CEHILA), 1992, p. 63-120.
- MOREIRA NETO, Carlos Araújo. Reformulações da missão católica na Amazônia entre 1750 e 1832. In: Idem (org.). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes/Comissão de Estudos da História da Igreja na América Latina (CEHILA), 1992, p. 210-261.

- MÜLLER, Karl. Inkulturation. In: Idem & SUNDERMEIER, Theo (ed.). *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*. Berlim: Dietrich Reimer Verlag, 1987.
- NEVES, Guilherme Pereira das. Padroado. In: SILVA, Maria Beatriz Nizza da (dir.). *Dicionário da história da colonização portuguesa no Brasil*. Lisboa/São Paulo: Verbo, 1994.
- PAIVA, Angela Maria de Randolpho. *Católico, protestante, cidadão: uma comparação entre Brasil e Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010.
- PETIT, Pere. *Chão de promessas: elites políticas e transformações econômicas no Estado do Pará pós-1964*. Belém: Paka-Tatu, 2003.
- PLETTENBERG, Ulrich von. *In gemeinsamer Verantwortung: Amt und Laikat in der Kirche nach Yves Congar und dem Zweiten Vatikanischen Konzil*. Trier: Paulinus, 2005. Col. Trierer Theologische Studien, 72.
- RIBEIRO, Ademar Santos. *Relevância da dimensão sociotransformadora na ação pastoral da Diocese de Santarém*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Curitiba, 2011.
- SANTOS, João. A romanização da Igreja Católica na Amazônia (1840-1880). In: Idem (org.). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes/Comissão de Estudos da História da Igreja na América Latina (CEHILA), 1992, p. 296-320.